

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

Historical philosophical interpretation of the Holy Quran

د. السعدي كحلول¹

¹ جامعة البويرة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

saadi.kahloul@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/01/03 تاريخ القبول: 2023/08/16 تاريخ النشر: 2023/10/06

ملخص: يعالج هذا البحث العوامل المؤثرة في ولوج الفكر الفلسفي في التفسير، ومراحل نشأته، وبواعث استمراره، بداية من ظهور الفلسفة الإسلامية، والتي ساهمت أيضا في ظهور علم الكلام والذي كان له أثره الواضح في التفسير القرآني، حيث تأثر بهما بعض المفسرين، وقد كان لظهور الفلسفة الحديثة بمختلف مناهجها دورها في استمرار هذا الاتجاه الفلسفي التفسيري.

كلمات مفتاحية: التفسير الفلسفي، الاتجاه، ابن سينا، الرازي، الحداثة.

Abstract:This research deals with the factors influencing the entry of philosophical thought into interpretation, the stages of its inception, and the motives for its continuity, beginning with the emergence of Islamic philosophy, which also contributed to the emergence of theology, which had a clear impact on the Qur'anic interpretation, as some commentators were influenced by them, and the emergence of philosophy was Modernism in its various approaches played a role in the continuation of this explanatory philosophical trend.

Keywords: Philosophical interpretation, direction, Ibn Sina, Al-Razi, modernity.

*المؤلف المرسل: السعدي كحلول

1. مقدمة:

إن البحث في مناهج تفسير القرآن كان -ولا يزال- هو البوابة الخطيرة المنفتحة على جميع واجهات التدافع الحضاري في القديم والحديث، فهو كلام الله الذي أعجز البشرية على أن يأتوا بمثله، والدستور المتكامل المحفوظ الذي استطاع مواجهة كلّ التحديات ووضع اللبنة لتفسير كلّ الظواهر.

ومن هنا تفتّنت جميع المذاهب الفكرية والعقدية والأيدولوجية إلى أنّ الصراع الحضاري سيكون منوطاً-بلا شك- بالدخول في حلبة الصراع حول فهم هذا الكتاب، وتجسيد مقتضياته في الواقع السلوكي والعمراني.

من هنا سارع كثيرٌ منهم منذ البداية ليضع مناهج منبثقة عن تصوّره للكون والحياة يطوّع لها نصوص القرآن لخدمة أغراضه ومآربه التي توطّرها نظرته الفلسفية والفكرية.

ولما كان التفسير بحر العلوم ومحضنها، والمساحة الأوسع في توظيفها؛ لما حوى من نظم تشريعية وعقائدية وأخلاقية وعمرانية ومجالات معرفية عن الكون والإنسان والحياة؛ ولذا كان التعامل العربي والإسلامي مع النصّ القرآني في بعض مناحيه وتياراته ينحو للاستفادة من النتاج الفلسفي، سواء كان هذا في التراث الإسلامي مع فلاسفة الإسلام؛ مثل الكندي(252هـ)، والفارابي(339هـ)، وابن سينا(428هـ) وابن رشد(595هـ)؛ الذين استلهموا-بمقادير مختلفة- الموروث اليوناني فلسفةً ومنطقاً في تناولهم للقرآن، وأيضا بعض المفسرين المتأثرين بهذا الفكر الفلسفي كفخر الدين الرازي(606هـ)- والذي يعتبر أول من أدخل الفكر الفلسفي في التفسير- والنيسابوري(728هـ)، وصدر المتألهين الشيرازي(1050هـ)، والألوسي(1270هـ)، والطببائي(1402هـ)، أو في الفكر المعاصر حيث تُستلهم المنهجيات الفلسفية الهرمنيوطيقية والتفكيكية وغيرها لتناول النصّ.

1.1 إشكالية البحث: وقد كان هذا المنهج التفسيري الفلسفي دوّمًا محطّ نقد

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

ورفض قديماً وحديثاً، وذلك لعدة اعتبارات منها؛ إطلاقه العنان للعقل وتأملاته، خصوصاً لما يتعلق الأمر بموضوع نصوص القرآن الخيرية المتعلقة بعالم الغيب، حيث استند في تفسيرها على المنقول الفلسفي اليوناني؛ والذي لم يكن عبارة عن تصورات عقلية مجردة، بل كان في كثير من معالم جوهره انعكاساً لواقع أو لخصوصية فكرية أو حضارية تاريخية.

ورغم هذه المعارضة والرفض التي أبداها التيار المحافظ التي كانت له السلطة المعرفية، إلا أنه قد تسلسل هذا الفكر الغريب إلى حاضرة النص القرآني بالتأويل الذي أُصطلحت معه الفلسفة اليونانية في القضايا الغيبية خصوصاً الإلهية من حيث الوجود والماهية، والقضايا الطبيعية من خلق العالم وفناؤه وترتيبه وعوامله العلوية والسببية الكونية، وأيضاً ما تعلق بالذات الإنسانية من حيث نشأتها ومعادها، ومعارفها وأخلاقها وسعادتها.

فماهي عوامل تسلسل هذا الفكر الفلسفي في التفسير القرآني؟ وما هي مراحل

نشأته وتجده؟ وماهي مبرراته المنهجية؟

2.1 أهداف البحث: هذا الحضور المتكرر قديماً وحديثاً للفلسفة في الصلة بالنص القرآني يجعل بحث هذه العلاقة واستكشاف أبعادها، والمداخل المنهجية لها في علم التفسير أمراً مهماً، كما يفترض التساؤل عن طبيعة النص القرآني وطبيعة النص الفلسفي، ومدى إمكان الاستفادة من الفلسفة ومناهجها في تناول النص.

3.1 خطة البحث ومنهجه: للوصول إلى أهداف هذا البحث والتحقق من فرضياته انتهجت الخطة الآتية، وقد وُظفت في عرض مادتها العلمية وتحليلها المنهج الوصفي التاريخي والمنهج التحليلي.

المطلب الأول: الفكر الفلسفي حقيقته واتجاهاته

المطلب الثاني: الفلسفة الإسلامية وأثرها في التفسير

د. السعدي كحلول

المطلب الثالث: علم الكلام وأثره في التفسير الفلسفي

المطلب الرابع: أعلام من المفسرين وأثرهم في التفسير الفلسفي

المطلب الخامس: الفلسفة الحديثة وأثرها في التفسير الفلسفي

2. المطلب الأول: الفكر الفلسفي حقيقته واتجاهاته

قبل الشروع في بيان تاريخ التفسير الفلسفي، ومراحل امتزاج الفلسفة بالتفسير، لا بد من بيان طبيعة الفلسفة واتجاهاتها الفلسفية لتظهر الصلة بينها وبين علم التفسير، وكيف مهدت موضوعاتها واهتماماتها إلى دخولها في الحقل التفسيري.

فكلمة " الفلسفة" يونانية الأصل، دخيلة على اللغة العربية في عصر الترجمة، ويُعنى بها في معناها الأصلي " محبة الحكمة"، ثم صارت اسماً للعلم المعروف، نص على ذلك الكندي والفارابي وغيرهما (الكندي، 1950، 172/1). (الفارابي، ص20).

وأما الفلسفة كاصطلاح فقد اختلفت أقوال المشتغلين بها في تعريفها، وبعضهم يمنح الأخصّ بتعريف لطبيعتها، في حين نجد أن أوائل الفلاسفة قد أعطوا لها تعريفاً كل بحسب فكره الفلسفي؛ فأفلاطون يعرفها بأنها " إدراك الحقيقة" (أفلاطون، دت، ص175)، وبنحوه تعريف أرسطو حيث يجعلها " العلم بالأشياء العليا" (أرسطو، 1924، 130/2)، والظاهر أنه يقصد بالأشياء العليا؛ الإلهيات وما اتصل بها من مسائل، وإنما خصها بالذكر لأنها ثمرة الفلسفة ونتيجتها.

وأما عند فلاسفة الإسلام؛ فقد عرفها الكندي بأنها " علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان" (الكندي، 1950، ص97)، وعرّفها أيضاً بأنها " التشبه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان" (الكندي، 1950، ص121)، وبمعنى مقارب عرفها الفارابي حيث قال بأنها " العلم بالموجودات بما هي موجودة بمقدار الطاقة

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

الإنسية" (الفارابي، 1907، ص02)، وأما ابن سينا فقد عرفها بأنها "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية" (ابن سينا، 1908، ص104).

وقد أشار ابن سينا إلى انقسام الفلسفة إلى قسمين: نظرية وعملية، والنظرية عندهم ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي والرياضي والعلم الإلهي، والحكمة العملية ثلاثة أقسام أيضا: سياسة الإنسان نفسه، وسياسته المنزل، وسياسته المدينة، ولا يكون الفيلسوف كاملا إلا إذا حصلت له الفضائل النظرية أولا، ثم الفضائل العملية، ثم تكون له القدرة على إيجادها في الأمم والمدن (الفارابي، 1926، ص20).

ولكل إنسان فلسفة شخصية نابغة عن نظرتة إلى الحياة والأشياء بناء على مبادئ أو معتقدات يؤمن بها ترسم سلوكه وتعيّنه على اتخاذ القرارات؛ حتى وإن لم تعتمد على أسس نظرية، وهذا ما يقصده الرجل العادي حين يقول: "إن لي مبادئ أو فلسفتي الخاصة"، وإذا كان حسن التدبير قيل له "حكيم" (محمود، دت، 10-7/2).

وتعتبر الفلسفة الاصطلاحية امتدادا للفلسفة الشخصية حيث تعتبر هذه الأخيرة منطلقا لها، وذلك لشعور المرء-خاصة إذا رأى من نفسه الموهبة والتفوق والذكاء-أنه بحاجة إلى تأصيل معتقداته الخاصة على أسس عقلية برهانية مرضية، وهو بذلك يترك أبواب الفلسفة العلمية، فإذا عرض هذه الآراء الخاصة على الآخرين أو دونها؛ فإنه حينئذ يدخل رحاب الفلسفة ويصبح فيلسوفا.

والفلسفة بنت بيئتها حيث تتأثر بالمعارف العامة والتراث ومشكلات الواقع والمستوى الفكري والحضاري للمجتمع الذي تنشأ فيه، لكنها تستخدم منهج التحليل للوصول إلى طبائع الأشياء وعللها الأولى، ولا تسلم إلا للبرهان العقلي والاستدلال الحر الذي لا يخضع إلا للحقيقة ومحبة الحكمة (هويدي، 1989،

وقد خضعت لهذه العوامل في سياقها التطوري حيث اتسعت حيناً لتشمل كل ألوان المعرفة الإنسانية، وضاحت حيناً آخر لتقتصر على البحث المنطقي. وهذا تباينت اتجاهاتها بحسب الموضوع والرسالة التي يقوم بها الفيلسوف في الحياة الإنسانية؛ فمنها الاتجاه التساؤلي الذي يرى في الفلسفة إثارة الأسئلة وبث روح التعجب والدهشة التي تدفع إلى التفكير والبحث-حوار مع الذات أو مع الآخرين-حول حقائق الحياة والوجود، ويعتبر سقراط نموذجاً لهذا الاتجاه، ويعتبر هذا الاتجاه روح الفلسفة، غير أنه لا يجيب عن كل شيء في الكون والحياة (إبراهيم، 1971، ص66-68).

وهناك الاتجاه التقليدي وهو الغالب على الفلسفة والفلاسفة من القديم إلى اليوم، والذي يُعنى بالبحث العقلي عن طبائع الأشياء وحقائق الوجود ليعطي تصوراً كاملاً للكون والحياة والإنسان، فهو يراد به فهم الوجود ومعرفة أنفسنا، وإدراك مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية أو أغراض عملية مادية (الطويل، 1955، ص34).

ويتخذ هذا الاتجاه العقل أداة أساسية لبناء التصور، كما تحتل الميتافيزيقا مكاناً أصيلاً في بنائه الشامل، وتعتبر المعرفة والتطلع الباعث الأساسي له والإدراك لحقيقة الوجود ولمعنى التجربة الإنسانية، ولكنه لا يهمل البواعث العملية.

وقد ساد هذا الاتجاه في العصرين القديم والوسيط وأوائل العصر الحديث حتى ظهور الاتجاه الوضعي، وقد بين ابن سينا معنى فلسفة هذا الاتجاه بأنها: "استكمال النفس بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية"، والحقائق النظرية تشمل عنده الرياضيات والطبيعات والإلهيات، أما العملية فتشمل الأخلاق والاقتصاد والسياسة، وأن المنطق هو

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

مدخل أو مقدمة للفلسفة (ابن سينا، 1980، ص16).

وظهر في العصر الحديث الاتجاه الوضعي الذي تزعمه أوجست كونت(ت1857م)، وهو الاتجاه الحسي الذي لا يعترف إلا بالواقع المحسوس الخاضع للملاحظة والتجربة والذي تخضع له كل القضايا حتى الميتافيزيقية، وبهذا اعتبر الفلسفة مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة المستخدمة لإزالة اللبس والغموض الذي يعتري الأفكار، ولهذا لا يمكنها اكتشاف طبيعة العالم ولا حقيقة الإنسان كما تزعمه الفلسفة التقليدية (الطويل، 1955، ص35-36).

ولما كانت الاتجاهات السابقة تركز على الفكر في فهم العالم وتصور الوجود وإفراز النظريات حوله، فقد ظهر اتجاه عملي للفلسفة يركز على الدور العملي للأفكار، حيث يعتبر أن الفكرة أداة للعمل المنتج لا للتجريد المهم، وأنه لا قيمة للأفكار ما لم تتحول إلى أفعال تنظم العالم.

كما ظهر اتجاه روحي يرفض إقامة الفلسفة على الأساس المادي وحده، ويؤكد على الطابع الروحي في بناء الوجود وطبيعة الحقيقة النهائية، وإلى أهمية الحدس في الوصول إلى جوهر الحقيقة، ويمثل هذا الاتجاه الأفلاطونية المحدثة والصوفية المسلمون، وهو يعتبر أن المهمة القصوى للفلسفة كما يقول أفلوطين: "الكشف عن الإله ثم الاتصال به" (محمود، دت، ج2 ص27).

ولهذا نجد أن التفكير الفلسفي قد امتزج بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية حتى يمكن القول أن كل محاولة للفصل التام بينهما تنتهي إلى العجز عن فهم كليهما (الطويل، 1955، ص27).

3. المطلب الثاني: الفلسفة الإسلامية وأثرها في التفسير

أما نشأة الفلسفة الإسلامية والتي تقدم تصور نصوص الوحي حول الكون والخلق والحياة؛ فبدأ البحث في المواضيع الفلسفية المتعلقة بالرؤية الشاملة للحياة، والبحث حول الحقيقة مع بدايات الحضارة الإسلاميّة، وقد عرف

د. السعدي كحلول

المسلمون علم الكلام الذي يُعدّ بذرة تيار الفلسفة الإسلامية في مرحلة مبكرة، وقد اعتمد في الأساس على استخدام الأساليب اللغوية والمنطقية مستمدة من القرآن والسنة، لمواجهة المشككين في الإسلام وثوابته.

وفي العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير، وكانت المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعا خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت، حيث تحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي أحدثها أفلوطين الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد للعالم، وقد ارتبطت الفلسفة بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات الشرقية القديمة، وقد تجلت هذه الأفلاطونية والغنوصية في أفكار إخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الفكري المرجعي للفكر الباطني.

لاحقا بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الإفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المعجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقته واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، ولم تعدم الساحة الإسلامية أيضا من انتقال بعض الأفكار الشكوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدي الكثير من الأفكار التي توصف بالإلحاد حاليا أهمهم: ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي.

وقد تطوّر الفكر الفلسفي ووصل لذروته في القرن التاسع الميلادي، وظهر جيل من الفلاسفة الذين اختلفوا في منهجهم وبحثهم عن علماء الكلام، فانقلوا من دراسة النصوص المكتوبة إلى مرحلة إثبات الحقائق بالأدلة العقلية، وقد بلغت الأعمال الفلسفية الإسلامية ذروتها عند كل من ابن رشد في الأندلس، الذي

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

تمسك بتحكيم العقل بناء على المشاهدات والتجارب، وقد سبقه كل من الكندي الذي لُقّب بالمعلم الأول، والفارابي الذي أسّس مدرسة فكرية كاملة مستمدّة أصولها من أفكار أرسطو، كان من أهم أعلامها : الأميري و السجستاني والتوحيدي، وقد كانت مدرسته مرجعا للفلسفة الشيعية خصوصا الإسماعيلية(مذكور، 1999، ص121).

وتحت تأثير الفكر الإسماعيلي انبثقت جماعة اخوان الصفاء في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم و الرياضيات إلى الفلك و السياسة، وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس، ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية ، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التطافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس"، وقد تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف.

ويعتبر الكندي أول الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا استخدام المنطق في دراسة القرآن، وقد تأثر بصورة كبيرة بأفكار المعتزلة فكانت أفكاره موجّهة ناحية الدين بشكل أساسي، وحاول الوصول إلى الحقيقة عبر دراسة الأديان كلّها مع أخذه بأفكار أرسطو.

ووصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (1037م) الذي ولد لعائلة شيعية في إحدى قرى "بخارى"، وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابي والإفلاطونية المحدثة، وقد انكب ابن سينا على تأليف كتابه المشهور "الإشارات" حيث توجه فيه نحو الفلسفة المشرقية، وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردي. وقد اعتبر هؤلاء الفلاسفة المشائين من المسلمين التصور الأرسطي أو

د. السعدي كحلول

التصور الأفلوطيني متوافقا مع نصوص و روح الإسلام، و من خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله و المفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

وكان الغزالي أول من أقام صلحا بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن ان تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية، توسع الغزالي في شرح المنطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، أعلن فيه فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق، وصرح إن الفلسفة يجب ان تبقى مواضع اهتماماتها في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب و الرياضيات والفلك، واعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس، وقد رد عليه لاحقا ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، والذي أصرّ فيه -على عكس الغزالي- على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله.

وفي مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية ، ستظهر حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها : ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الراضية لكل عمل فلسفي، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني و محاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالي توضيحه) و ذلك في كتابه (الرد على المنطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافضا لها، فنقده مبني على دراسة عميقة لأساليب المنطق و الفلسفة ومحاولة

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

لبناء فلسفة جديدة مهدت للنقلة من واقعية الكلي إلى اسميته.

ولم تقتصر الفلسفة الإسلامية على فلسفة الدين بل كانت تحوي أيضا في طياتها فلسفة العلم والنواحي الغامضة في الدين مروراً بمدرسة التزهد والصوفية، يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح وتحليل الفلسفة اليونانية وقد ساهم هذا التحليل والشرح بالفعل في نشر افكار أرسطو في الغرب.

ولم تكن غاية الفيلسوف الإسلامي دحض فكرة الدين بل الوصول إلى قمة فهم الدين وإزالة ما اعتبروه شوائب تراكمت على المفهوم الحقيقي للإسلام، ولم يكن في قناعاتهم شك بوجود الله؛ بل كانوا يحاولون إثبات وجوده عن طريق التحليل المنطقي.

فهذا بيان للتسلسل التاريخي والمنهجي للفلسفة وكيف دخلت على علوم أهل الإسلام، واستطاعت أن تتسلل إلى مختلف فنونه، ومن ذلك التفسير.

4. المطلب الثالث: علم الكلام وأثره في التفسير الفلسفي

كان لانتشار الفلسفة بين المسلمين في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة سبباً في حركة جديدة قام بها المتكلمون يريدون بها مقاومة تعاليم أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة المتعلقة بالإلهيات، أو الرد عليها ودحضها، فنشأ من ذلك أبحاث كلامية كثيرة، فبحثوا في العلة والمعلول والزمان والمكان والحركة والسكون، والجوهر الفرد والدور والتسلل ونحوها، ولم تكن ردودهم موجهة إلى الفلاسفة فحسب، بل إلى كل من خالف سنتهم من الفرق الإسلامية، ومن أعلام هذه الطريقة: أبو الحسن الأشعري، وإمام الحرمين، والباقلاني، ولكن أحداً منهم لم يخص الفلسفة بالطعن ولا رد عليها من جميع جهاتها حتى جاء الغزالي ٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ، فدرس الفلسفة اليونانية درساً دقيقاً - كما حدث هو نفسه - ثم حمل عليها حملة شديدة من جميع جهاتها، وألف في ذلك كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة)، وكفّر الفلاسفة لبعض تعاليمهم، وأظهر منافاة الفلسفة لتعاليم

د. السعدي كحلول

الدين، ودعا الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح الخالي من الفلسفة، ورغَّب في التصوف، وحبب ذلك إلى الناس، وسار على طريقة الغزالي كثيرون من بعده.

وقد اختص علم الكلام بالإيمان العقلي بالله، والانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين عبر مسلك النظر، وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة اليقينية، كما كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضها الالتقاء والاحتكاك بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين مثل المانوية والزرادشتية.

وقد ارتكز في دراسته لأصول الدين على أربعة محاور:

الالوهية: البحث عن اثبات الذات والصفات الالهية.

النبوة: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجود عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الاشاعرة.

الامامة: الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي محمد.

المعاد: فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الاجسام. ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل "العدل" و "الوعد" و "الوعيد" و "القدر" و "المنزلة" التي هي من أصول المعتزلة.

وهذه الأصول لها مادتها الواسعة في القرآن الكريم، مما يقتضي التعرض بالتحليل للآيات القرآنية الواردة في ذلك وفق الصناعة الكلامية، مما يهيأ لدخول الفلسفة في تفسير هذه الآيات، وكثير من الفلاسفة كالكندي كانوا ذو نزعة كلامية اعتزالية.

وقد اصطبغ علم الكلام بالفلسفة في بعض أدواره، وعلل التفتازاني هذا الاختلاط فقال: "لما كان من الباحث الحكيم ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون مسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى يستعان به في التقصي عن المضايق، وإلا فلا نزاع في أن

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات" (التفتازاني، 1989، ص184) ويقول رينان: "إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب المتكلمين" (محمود، دت، ص08).

كما استفادت الفلسفة من علم الكلام الذي يعد طليعة المعارف التي كان لها دور عظيم في بلورة الفلسفة الإلهية (فيدوح، 2005، ص166)، إذ خاض الفلاسفة في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص، وبدأ الاحتكاك بين آراء هؤلاء وبين مناهج المتكلمين.

فإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، فقد وجدت هذه الإشكالية بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين، الذين اعتبروا أن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل، حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة، أو بين فلسفة واستعمال حكمة إلهية، فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة (كوريان، 1988، ص238).

ويقرر الفارابي أن كل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه القناعات (الفارابي، 1995، ص90)، ولهذا سعت الفلسفة إلى التعامل مع النص القرآني عبر قناة التأويل الذي يهدف إلى اكتناه هذه النصوص واستكشاف ما بداخلها، أو إخراج دلالاتها بما يوافق الأنساق الفلسفية المستقاة من واقع التجارب العقلية.

وبهذا اكتسبت الفلسفة نهجا جديدا مخالفا لمنهج علماء الكلام، فإذا كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين في العموم، فقد أصبحت الفلسفة في بيئتها الإسلامية توجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة، مع اعتقاد كل من الطرفين عدم منافاة الوحي للعقل، وقد شكّل التأويل عماد هذا التوجه (فيدوح، 2005،

5. المطلب الرابع: أعلام من المفسرين وأثرهم في التفسير الفلسفي

إن أول بداية التفسير كانت عن طريق الرواية عن النبي وأصحابه والتابعين الذين حملوا عنهم، وهو ما اصطلح عليه بعد ذلك بالتفسير بالمأثور أو المنقول، ثم لما حذفت الأسانيد وجردت الأقوال مكن ذلك من دخول التفسير بالرأي أو العقل خصوصا مع ظهور البدع والفرق الإسلامية وانتصار كل فرقة لأفكار واصول مذهبا بتأويل نصوص القرآن، ومما ساعد على ذلك طغيان التوجه المعرفي للمفسر، فظهرت بذلك الاتجاهات التفسيرية كالنحوية والبيانية والفقهية، وكان للفكر الفلسفي نصيب من هذا الاتجاه في التفسير من أصحاب العلوم العقلية حيث ملأ بعضهم تفسيره بأقوال وآراء الفلاسفة القدماء، وذلك حينما شاع علم الكلام، وظهر التصوف، ونقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية-كما سبق تفصيله-.

وقد عبّر أبو حيان عن هذه الحالة الدخيلة على التفسير فقال: "وكثيرا ما ينقل هذا الرجل (يعني الرازي) عن حكماء الإسلام في التفسير، وينقل كلاهم تارة منسوباً إليهم، وتارة مستندا به..." (أبو حيان، 1413، ج5 ص151).

ومما يظهر وله بعض المفسرين بالفلسفة اليونانية؛ فقد اعتبر الشيرازي أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة الربانيين، بل جعل أرسطو من الأنبياء مدعيا أن النبي-صلى الله عليه وسلم قال عنه: { هو نبي من الأنبياء جهله قومه، وقال لعلي-رضي الله عنه:- { يا أرسطاطاليس هذه الأمة}، وذُكر عنده أرسطو فقال-صلى الله عليه وسلم:- {لوعاش حتى عرف ما جئت به لاتبعتني على ديني} (الشيرازي، 1988، ج4 ص110).

وأما الآلوسي فرأى أنه إذا أمكن الجمع بين ما يقوله الفلاسفة كيف كانوا مما يقبله العقل وبين ما جاء به الشرع فلا بأس به، بل هو الأليق الأحرى في دفع الشكوك التي كثيرا ما تعرض لضعفاء المؤمنين، وإذا لم يمكن ذلك فيؤخذ

بالشرع (الآلوسي، 1994، ج1 ص468).

ورأى الطباطبائي أنه لا حرج من التعرض لتفسير القرآن تفسيرا فلسفيا كفن، وإنما أوتي ذلك من هفوات أهلها وأصحابها كباقي العلوم، وأن ذلك لا يمنع من توظيفها بضوابطها في تفسير القرآن الكريم (الطباطبائي، 1983، ج5 ص266).

ويعتبر الرازي في تفسيره الملمه الأول لمن جاء بعده في إدخال الفكر الفلسفي في التفسير القرآني، وقد كان له أثر يّين على أصحاب النزعة الفلسفية التفسيرية بعده، ولهذا يعتبر المصدر الأصلي الأولي في التفسير الفلسفي، حيث شحن تفسيره "مفاتيح الغيب" بالتفسيرات والمباحث الفلسفية؛ كتقويم للنظريات الفلسفية إما إظهارا لموافقتها للحقائق القرآنية، أو لمخالفتها.

وقد قام الفلاسفة ومن تأثر بفكرهم من المفسرين من الوقوع في تأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات الفلسفية، وتأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وآيات الخلقة، وحدثت السماوات والأرض، وآيات البرزخ والمعاد، وبهذا تمكّن الفكر الفلسفي من ولوج الحقل التفسيري عبر نفقي التوفيق والتأويل.

6. المطلب الخامس: الفلسفة الحديثة وأثرها في التفسير الفلسفي

لم ينحصر التفسير الفلسفي في نهجه التراثي بل لا يزال ممتدا إلى كتب التفسير المعاصرة؛ كتفسيرات الشيعة والتي ساعد بعضها في قيام الثورة الإسلامية في إيران، وأيضا في ظهور الفلسفات الحديثة والتي ترتبط بالنهوض الحضاري والتجديد الديني، وفي القراءات الحداثية للنص القرآني والمناهج الجديدة في دراسة الأديان.

ويمكن أن نبدأ هذه الحركة الفلسفية الجديدة من المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون، حيث لم يقنع بالفلسفة المتوارثة، وأعطى رؤية جديدة لها، عبر فلسفته في التاريخ والاجتماع والسياسة والعمران، حيث قرر أن الظواهر الاجتماعية-شأنها

د. السعدي كحلول

في ذلك شأن الظواهر الطبيعية-لا تحدث بالمصادفة وإنما تخضع في حركتها لقانون يمكن بالبحث العلمي اكتشافه(ابن خلدون، 1988، ص37)، ومنها استلهم مالك بن نبي فكره الفلسفي والنهضوي المعاصر، ومن زاويته أعطى نظرات جديدة قرآنية.

ومع عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف، حيث طرحه بداية بعض رجال الدين مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس، وشكيب أرسلان، ورفاعة الطهطاوي، إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم: شبلي شميل، ساطع الحصري.

وقد ظهر ذلك في تفسير المنار لمحمد عبده ورشيد رضا، الذي غلب عليه طابع التفسير الفلسفي الاجتماعي، وسلك مسلكه أيضا رائد النهضة الإصلاحية في الجزائر عبد الحميد بن باديس في تفسيره.

وبقي سؤال النهضة مطروحا بسبب فشل المحاولات التحديثية والتجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية.

لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول أنها كانت تندرج في إطار الفكر عامة و الفكر السياسي خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأسئلة مثل: ما معنى الوجود و ما هي ماهيته ؟ من النادر أن تبحث فيما تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة و مشكلة إثبات ذات.

ربما تكون إحدى المحاولات الفلسفية النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي تجربة الشاعر المفكر محمد إقبال الذي صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد باللغتين الفارسية والأردية.

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

وقد كان لظهور المناهج الحديثة لإعادة قراءة التراث دورها في ظهور تفسير فلسفي جديد للقرآن الكريم، حيث شهدت الساحة الثقافية العربية والإسلامية المعاصرة محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائما وأبدا ، حيث أخذت هذه المرة شكلا فلسفيا أكثر عن طريق محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامي بغية إيجاد حلول للسؤال العصي عن الحل، وقد يرى البعض في هذه المحاولات تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربي جذور تراثية إسلامية، و بالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية، و قد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية و ليس مجرد تلفيق و ذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجربتها الحضارية.

يعتبر مشروع عابد الجابري أحد أهم وأوائل هذه التجارب، والذي بدأ من أواخر السبعينات في كتاب "نحن والتراث" لكنه سيتكامل في مشروع نقد العقل العربي الذي تألف من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وأخيرا العقل الأخلاقي العربي.

وقد حاول الجابري أن يعيد تفكيك و تركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي : حيث درس في الجزء الأول ظروف تشكيل العقل العربي و الأنظمة الفكرية التي تشكله، ثم تابع في الجزء الثاني دراسة الأنظمة الفكرية الثلاث التي حددها في الجزء الأول : البيان و العرفان و البرهان، ويستمر الجابري في تحليل البنى و الإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية و صداماتها الفكرية و السياسية متحيزا دوما للنظام البرهاني (و هو بشكل أساسي الفكر الفلسفي اليوناني تحديدا الأرسطي)؛ معتبرا ابن رشد الأبرز في تقديم المشروع البرهاني في الحضارة العربية؛ لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية؛ لكنه سيتابع تقدمه في الغرب الذين سيتقبلون فكر ابن رشد و هو فكر أرسطي أصيل .

د. السعدي كحلول

الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه كان شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، حيث تعرّض الجابري لردود من كافة الاتجاهات، فالاتجاهات العلمانية اعتبروا أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلامية، في حين تردّ عليه محاولات أخرى بأنه بتبجيله لابن رشد يحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي.

وقد أطلق المرزوقي مشروعه للتفسير الفلسفي للقرآن الكريم، ضمن سلسلة " الجلي في التفسير" التي تتألف من خمسة أجزاء، يسعى فيه لإثبات حقيقة أن القرآن الكريم فيه استراتيجية ما بعد تاريخية، تحدد المبادئ العامة التي تحكم مجرى التاريخ الإنساني رغم كونها ليست تاريخية، وهدفها توحيد الأمة بداية، والإنسانية غاية، لتحقيق القيم الخلقية والروحية في التاريخ الفعلي، أو للبلوغ بالاستخلاف إلى غايته شرطاً لفهم حديث الختم والكونية الإسلاميتين.

وقد بيّن ضرورة التفسير الفلسفي المعاصر للقرآن؛ حيث يقول: «إنّ التفسير الفلسفي للقرآن الكريم ليس هو أمراً ضرورياً للمسلمين من منطلق الوضع الإسلامي الراهن فحسب، بل هو كان ينبغي أن يكون ضرورة من بداية الدعوة الإسلامية. فالقرآن هو الذي اعتبر تبين حقيقة القرآن أمراً سيُري الله الناس آياته في الآفاق والأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق»(المرزوقي، 2010، ج1ص193).

7. الخاتمة:

بعد هذه الجولة العلمية في مناهج واتجاهات التفسير، وخصوصاً في المنهج الفلسفي في التفسير القرآني، وبعد تحديد أسباب ولوجه ومبررات وجوده؛ أخلص إلى خاتمة هذا البحث المختصر حيث أدون فيه نتائجه من خلال النقاط الآتية:

1. الفلسفة بنت بيئتها حيث تتأثر بالمعارف العامة والتراث ومشكلات الواقع والمستوى الفكري والحضاري للمجتمع الذي تنشأ فيه، لكنها تستخدم منهج

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

التحليل للوصول إلى طبائع الأشياء وعللها الأولى، ولا تسلم إلا للبرهان العقلي والاستدلال الحر الذي لا يخضع إلا للحقيقة ومحبة الحكمة.

2. تقدّم الفلسفة الإسلامية تصور نصوص الوحي حول الكون والخلق والحياة؛ وقد بدأ البحث في المواضيع الفلسفية المتعلقة بالرؤية الشاملة للحياة، والبحث حول الحقيقة مع بدايات الحضارة الإسلاميّة، وقد عرف المسلمون علم الكلام الذي يُعدّ بذرة تيار الفلسفة الإسلامية في مرحلة مبكرة، وقد اعتمد في الأساس على استخدام الأساليب اللغويّة والمنطقية مستمدة من القرآن والسنة، لمواجهة المشككين في الإسلام وثوابته.

وفي العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير، فبرز فلاسفة كان لهم الدور في نشر الفكر الفلسفي اليوناني؛ كالكندي (252هـ)، والفارابي(339هـ)، وابن سينا(428هـ) وابن رشد(595هـ)؛ حيث قاموا بشرحه وتقريبه، وإنزاله على نصوص الشريعة ومفاهيمها.

3. لم تقتصر الفلسفة الإسلامية على فلسفة الدين بل كانت تحوي أيضا في طياتها فلسفة العلم والنواحي الغامضة في الدين مرورا بمدرسة التزهد والصوفية، يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح وتحليل الفلسفة اليونانية وقد ساهم هذا التحليل والشرح بالفعل في نشر افكار أرسطو في الغرب.

كما يوسّع بعض الباحثين دائرة الفلسفة ليجعلها تشمل مباحث علم الكلام وأصول الفقه-الذي يمثل فلسفة علم الفقه-وأیضا مباحث التصوف.

4. لقد كانت الفلسفة القديمة المادة الأساسية البحثية للفلاسفة المسلمين، وبها خاضوا في فهم القرآن، وفي مسائل الاعتقاد، وبدا الأمر ملحا عندهم في إيجاد توافق بين مباحثهم الفلسفية التي اعتقدوا مطلقية صحة مناهجها؛ وبين ما تقرره

د. السعدي كحلول

نصوص الوحي السماوي المعصوم، لكن الواقع أنه تصادمت كثير من نظرياتهم الفلسفية مع الحقائق القرآنية، مما ألجأهم إلى الأخذ بمسلك التأويل في صرف ظواهر النصوص إلى حقائق باطنية انطلاقاً من نظريتهم في المعرفة ومراتب النفس وأقسام المنطق من برهان وخطابة وجدل، وجعلوا ظاهر تلك النصوص تخييلي يخاطب به عوام الناس، وأما باطنه وهي الحقيقة المطلقة فهي لأهل البرهان من الفلاسفة، مستغلين في سبيل ذلك دلالات لغوية بعيدة ومتشابهات قرآنية، ومنطلقين من أفكار فلسفية تتجاوزها نزاعات المدارس والمذاهب الفلسفية والكلامية المتلاطمة والمتراكمة عبر القرون.

5. يمكن أن نجعل للمدخلات المنهجية للفكر الفلسفي في التفسير اتجاهين زمنيين مرتبطين بالاتجاهات الفلسفية نفسها قديمة أو حديثة أو معاصرة، وهما المدخل التراثي، والمدخل الحدائث المعاصر، على أن المدخل المعاصر لا يخلو من استمرار التوظيف التراثي للفلسفة في التفسير وذلك عند بعض المفسرين والمدارس الفلسفية كالمدرسة الشيعية، في حين توجه أصحاب الفكر التجديدي الفلسفي إلى توظيفه في حقل التفسير في فضاءات الفلسفة الحديثة والمعاصرة كفلسفة الاجتماع، وفلسفة العمران، وفلسفة السياسة، وفلسفة الاقتصاد؛ وذلك بما تقتضيه النهضة الحضارية للأمة الإسلامية.

6. مهّدت الصلة بين الفلسفة والدين لظهور الفلسفة الإسلامية والتي يرتبط ظهورها أيضاً كون أن القرآن أمر بالتفكير والتدبر في آيات كثيرة مما جعل أصحاب الفكر الفلسفي يعتقدون أنه يأمر بإعمال العقل الفلسفي في فهم الشريعة ونصوصها المقدسة وأنه لا تعارض بين الاتجاهين القرآني والفلسفي، كما كان لاشتغال القرآن على المسائل الميتافيزيقية والوجودية، ومسائل النفس الإنسانية دوره في ولوج وتوظيف الفكر الفلسفي في الفهم القرآني، والاستدلال له بالدليل العقلي الفلسفي، وأيضاً الاستدلال به على الفكر الفلسفي.

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

مما شغل فلاسفة الإسلام، وأيضا المفسرين أصحاب النزعة الفلسفية الكلامية بالتوفيق بين الحقائق الفلسفية والحقائق القرآنية.

وقد اعتمد الفلاسفة المسلمون في التوفيق بين الفلسفة والدين نهجا قائما تارة على نظرية المعرفة التي تقسم الناس إلى برهانيين وخطابيين، وتارة أخرى على تأويل النص الديني لتقريبه من الفكر الفلسفي.

كما لا نغفل في دور علم الكلام في توظيف الفكر الفلسفي في التفسير، باعتباره وسيلة بحث في الحقائق العقائدية القرآنية بالبراهين والدلائل العقلية، والذي اعتبره بعض الباحثين والمستشرقين فضاء من الفضاءات الفلسفية، ورحما لميلاد الفلسفة في البيئة الإسلامية.

7. لقد ساهم اشتراك الموضوع والهدف بين الفلسفة والدين إلى ولوج الفلسفة في التفسيرات والاستدلالات الدينية، وفي تفسير النصوص الدينية وفق الرؤية الفلسفية خصوصا إذا كان ذلك ممن جمع بين التيارين الديني والفلسفي. وذلك أن علم التفسير توظّف فيه أدوات فهم القرآن، وأصول الاستدلال والاستنباط، وكان فضاء واسعا للحقول المعرفية، وكل مفسّر يغلب عليه فن من الفنون يصبغ به لونه التفسيري، مما يخلق اتجاهها تفسيريا فقهيا كان أو بيانيا أو أثريا أو عقائديا أو اجتماعيا، ولنفس العلة شق الاتجاه الفلسفي أيضا مساره إلى كتب التفسير وأصول التفسير ومناهجه، خصوصا إذا عرفنا أن الفلسفة تمثل منظومة منهجية ومعرفية متكاملة في أصولها وفروعها.

8. ظهرت النزعة الفلسفية في تفسير الآيات القرآنية في القضايا التي تعرّض لها الفلاسفة بالبحث والدراسة، -ولو لم تكن لها صلة مباشرة بالآية- في بعض كتب التفسير كتفسير الرازي والنيسابوري والشيرازي والآلوسي والطباطبائي، وكان مدخل ذلك إما ببيان بعض المعاني الشرعية القرآنية وشرحها وتفسيرها تفسيراً فلسفياً، أو بتأويل حقائق ومعاني قرآنية لتوافق المقررات الفلسفية، أو بتقديم

د. السعدي كحلول

الدليل العقلي على الدليل النقلي من حيث الاستدلال، ولهذا عُدَّت هذه الكتب من التفسير بالرأي.

ولم يكن موقف هؤلاء قبول الآراء الفلسفية مطلقا، بل في بعض الأحيان تعرّضوا لها بالذكر في مقام المناقشة والنقد والرد خصوصا ما تعلق بأكثر آراء الفلاسفة في المسائل الإلهية.

9. يعتبر الرازي في تفسيره الملهم الأول لمن جاء بعده في إدخال الفكر الفلسفي في التفسير القرآني، وقد كان له أثر بيّن على أصحاب النزعة الفلسفية التفسيرية بعده ممن مرّ ذكرهم في طيات البحث، ولهذا يعتبر المصدر الأصلي الأولي في التفسير الفلسفي.

10. لم ينحصر التفسير الفلسفي في نهجه التراثي بل لا يزال ممتدا إلى كتب التفسير المعاصرة؛ كتفسيرات الشيعة والتي ساعد بعضها في قيام الثورة الإسلامية في إيران، وأيضا في ظهور الفلسفات الحديثة والتي ترتبط بالنهوض الحضاري والتجديد الديني، وفي القراءات الحداثية للنص القرآني والمناهج الجديدة في دراسة الأديان.

11. إن تدارس الفلسفة الإسلامية من منظور مشكلات وحاجات الإنسان المعاصرة: نظريا وعمليا، هو الذي يعطيها نَفَسًا جديدا، ودورا آخر، وهذا الذي فهمه بعض الدعاة المصلحين، والمؤطرين الفكريين، حيث اتجهوا إلى تفسير القرآن الكريم تفسيراً نهضويا حضاريا على إثر النكسة الإسلامية، سواء كان ذلك في النموذج الفلسفي الاجتماعي في تفاسير المصلحين كمحمد عبده ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس ونحوهم، أو في نموذجه الفكري الفلسفي المعاصر لتفسير القرآن والذي أطلقه الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي ضمن سلسلة "الجلي في التفسير".

أما النموذج الحداثي في قراءة النص الديني فقد لاقى اعتراضا واسعا من

تاريخية التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

الطبقتين الدينيتين الخاصة والعامة، وذلك لأنه مشروع تفسيري في غير بيئته الملائمة له، فلا يقتضي إثبات صلاحيته في البيئة الغربية نجاعته ونجاحه في البيئة الإسلامية والتي منحت-على عكس البيئة النصرانية- قراءة مفتوحة للنص الديني؛ لكن وفق مقتضيات البحث العلمي الموضوعي، وضوابط الفهم والاستدلال الصحيح؛ ضمن أطرقواعد وأصول التفسير.

8. قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا. (1971). مشكلة الفلسفة. مصر: مكتبة مصر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (1988). تاريخ ابن خلدون. بيروت: دار الفكر.
- ابن سينا. (1908). تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. القاهرة: مطبعة هندية.
- ابن سينا. (1980). عيون الحكمة، ابن سينا، بيروت: دار القلم.
- أبو حيان. (1413). البحر المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أرسطو. (1924). علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. مصر: دار الكتب المصرية.
- أفلاطون. (دت). الجمهورية. بيروت: دار القلم.
- الآلوسي، محمود. (1994). روح المعاني. بيروت: دار الكتب العلمية.
- التفتازاني. (1989). شرح المقاصد. منشورات الشريف الرضي.
- الشيрази، محمد بن إبراهيم. (1998). تفسير القرآن الكريم. بيروت: دار التعارف،
- الطببائي، محمد حسين. (1983). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي.
- الطويل، توفيق. (1955). أسس الفلسفة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- الفارابي. (1907). المجموع. مطبعة السعادة.
- الفارابي. (1926). رسائل الفارابي. الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الفارابي. (1955). كتاب تحصيل السعادة. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- فيدوح، عبد القادر. (2005). نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية. دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع.
- الكندي. (1950). رسائل الكندي الفلسفية. مصر: دار الفكر العربي.
- كوربان، هنري. (1988). تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار عويدات.
- محمود، عبد الحليم. (دت). التفكير الفلسفي. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- مدكور، عبد الحميد. (1999). في الفكر الفلسفي الإسلامي. دار الثقافة العربية.
- المرزوقي، أبو يعرب. (2010). الجلي في التفسير. تونس: الدار المتوسطة للنشر.
- هويدي. (1989). مقدمة في الفلسفة العامة. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.